DOI: 10.14746/sh.2015.21.4.003

Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. XXI (2015/4)
s. 29-52

Tarzycjusz Buliński
Uniwersytet Gdański

Obraz świata Indian E'ñepá (Amazonia Wenezuelska)

W niniejszym tekście podejmę się próby naszkicowania obrazu rzeczywistości doświadczanej przez Indian E'ñepá żyjących w Amazonii Wenezuelskiej. Przy rekonstrukcji (a właściwe mojej interpretacji przeżytych przeze mnie doświadczeń i przeczytanych tekstów) opieram się na literaturze antropologicznej odnoszącej się do innych ludów Amazonii indiańskiej oraz własnych badaniach terenowych. Artykuł składa się z czterech części. W pierwszej wprowadzę informacje etnograficzne oraz konieczne zastrzeżenia niezbędne przy takiej tematyce, by w trzech następnych zaprezentować podstawy rzeczywistości, sam obraz świata oraz relacje pomiędzy zasiedlającymi go bytami.

1. Uwagi wstępne

Indianie E'ñepá (nazwa zewnętrzna — Panare) to grupa etnojęzykowa mówiąca językiem z karaibskiej rodziny językowej. W roku 2001 liczyli sobie ponad 4 tys. osób dzielących się na trzy grupy regionalne: E'ñepá zachodnich, środkowych i południowych (więcej informacji zob.: Henley 1982, 1988). Południowa grupa regionalna E'ñepá, wśród której prowadziłem badania terenowe w latach 2001–2009, żyje w dorzeczu rzeki Cuchivero i Ventuari w Amazonii wenezuelskiej. Liczy sobie ok. 1500 osób tworzących dwa zespoły grup lokalnych, które pozostają w stosunkowo dużej izolacji geograficznej, kulturowej, społecznej i gospodarczej od społeczeństwa wenezuelskiego. Jedyna instytucja państwowa, obecna w ich życiu na szerszą skalę, to szkoła podstawowa. E'ñepá są społeczeństwem w pełni egalitarnym, nie ma wśród nich żadnych instytucji władzy. Osady są stosunkowo nietrwałe i przeciętnie istnieją po kilkanaście lat. Ich wielkość waha się od kilkudziesięciu osób do kilkuset. Zamieszkiwanie w jednym miejscu uzależnione jest od czyn-

ników społecznych (istotność więzów emocjonalnych łączących członków osady) i gospodarczych (zasobność środowiska naturalnego). Ich subsystencja opiera się na kopieniactwie, łowiectwie i zbieractwie.

Oczywiście, rozprawianie o obrazie rzeczywistości ludzi posługujących się inną perspektywą poznawczą i zapewne inaczej doświadczających świata jest ryzykownym przedsięwzięciem poznawczym, stąd też niezbędne jest uczynienie tu dwóch konstatacji.

Po pierwsze, trzeba wyraźnie podkreślić, że zgodnie ze stanowiskami we współczesnej epistemologii antropologii (np. Hastrup 2008; Kaniowska 1999, 2009; Kempny 1994; por. Buliński, Kairski 2011) poniższy obraz ma status prowizoryczny, tymczasowy i w żadnym razie niepretendujący do miana obiektywnego. Jest on interpretacją, która opiera się na trzech źródłach: moim doświadczeniu terenowym wśród E'ñepá płd., relacjach innych badaczy z ich doświadczeń terenowych oraz bogatej literaturze odnośnie do kosmowizji Indian amazońskich (np. Viveiros de Castro 1992, 1996, 1998, 2001, 2002, 2004; Villaça 1992, 2002, 2005, 2006; Santos Granero 2006; Kohn 2007; Fausto 2006, 2007, 2008, by wymienić tylko tych najważniejszych), ze szczególnym uwzględnieniem samych E'ñepá (Henley 1982, 1988; Kairski 2008–2009, 2011). Mój obraz świata E'ñepá jest więc wypadkową tych trzech zmiennych i ukształtował się w wyniku ciągłych relacji pomiędzy nimi. To, co przedstawiam poniżej, nie jest „twardym" obrazem rzeczywistości, powiedzeniem „jak się naprawdę rzeczy mają". Jest to model wyobrażeniowy, skonstruowany na potrzeby tekstu naukowego.

Po drugie, trzeba pamiętać, że poniższy obraz jest konstruktem badawczym, a nie opisem doświadczenia. Sposób jego przedstawienia w tekście może budzić skojarzenia z systemem wyobrażeń, a stąd już blisko do potraktowania go jako kosmologii. Nic bardziej mylnego. Rzeczywistość E'ñepá jest daleka od systemów kosmologicznych (nie mówiąc już o systemach religijnych lub światopoglądowych)[1]. E'ñepá nie mają jednakiego zestawu poglądów na temat świata, np. o tym, czym jest człowiek, co to jest choroba, czym

[1] Systemy kosmologiczne rozumiem tutaj jako systemy wyobrażeń odnoszące się do porządku świata i miejsca w nim jednostki czy grupy. Kosmologia to najbardziej ogólny termin, w ramach którego można zawrzeć i religię, i światopogląd (zgodnie ze znaną ewolucjonistyczną triadą magia — nauka — religia). Przykładem systemu kosmologicznego mogą być wyobrażenia Nuerów w interpretacji Evans-Pritcharda (2007), systemu religijnego średniowieczne chrześcijaństwo ludowe w interpretacji Guriewicza (1987), zaś systemu światopoglądowego nacjonalizm w interpretacji Andersona (1997). Ważne są tutaj nie ich treści, lecz sposoby ich zorganizowania — wszystkie stanowią systemy wzajemnie powiązanych ze sobą pojęć, nad którymi ich użytkownicy reflektują i potrafią o nich rozmawiać. Mówiąc zatem o kosmologiach, mam nam myśli przed wszystkim ich systemowość. Systemowość, której nie mogłem odnaleźć wśród Indian E'ñepá. Nigdy nie spotkałem się wśród nich z przypadkiem egzegezy; jeżeli któryś z moich rozmówców chciał objaśnić wątpliwą kwestię, uciekał się do opisywania konkretnych

jest wiedza i co się dzieje po śmierci. Obraz społeczeństw tradycyjnych, w których panuje podzielany przez wszystkich ten sam system wyobrażeń, odszedł do lamusa (zob. błyskotliwą krytykę w: Boyer 1990). Wiedza i ogląd świata każdego E'ñepá jest zróżnicowany i uzależniony od doświadczeń i biografii danej jednostki. E'ñepá nie wykazują też tendencji do systematyzowania swojej wiedzy i reflektowania nad nią. Jeżeli opowiadają o czymś, czynią to, odwołując się do konkretnych sytuacji i osób w nich występujących. Nie uogólniają. Nie przywołują zasad. Poszczególne osoby mają dość odmienne poglądy np. na temat tego, czym jest E'ñepá, Wenezuelczyk lub Polak, i co się z nimi dzieje po śmierci. Z tych wielu różnych indywidualnych wypowiedzi i sytuacji terenowych utkałem poniższy obraz, czy może lepiej powiedzieć — zbiór uogólnionych kategorii, zasad i tropów interpretacyjnych. Obraz ten nie jest więc ani modelem teoretycznym zbudowanym z pojęć antropologa i używanym przezeń do wyjaśniania fenomenów z życia Indian, ani też kosmologią indiańską opartą na egzegezie dokonanej przez najważniejszych rozmówców. Jest formą pośrednią, modelem składającym się z elementów, które istnieją w indiańskich praktykach i wypowiedziach, ale przyobleczonym przez badacza w uogólniającą formę. Precyzyjniej rzecz nazywając — jest to antropologiczna konstrukcja indiańskiego sposobu przeżywania, doświadczania i wyobrażania świata, oparta na interpretacjach innych badaczy dotyczących etnografii innych ludów Amazonii i samych E'ñepá[2]. Trzeba więc pamiętać, że jakiekolwiek generalizujące ustalenia na temat reguł świata E'ñepá pochodzą ode mnie, nie od Indian.

2. Podstawy rzeczywistości Indian E'ñepá

> Wszyscy kiedyś żyli w jednej ogromnej chacie [góra Arewa/Arawa], każdy rodzaj [gatunek] miał swoje miejsce; zwierzęta, bo zwierzęta były ludźmi, inni Indianie [Yekuana, Piaroa itp.], *tattó* [Wenezuelczycy]; wszyscy wyszli. Ale spośród E'ñepá wyszły tylko dwie osoby [para], reszta została, i kiedy zabrakło słupów [podtrzymujących dach], dach się zawalił i pozostali E'ñepá

przypadków, niezależnie od tego, czy poruszał się w tematyce definiowanej przeze mnie jako codzienna czy jako mitologiczna (dziś sama ta dystynkcja wydaje mi się nadużyciem).

[2] Czyniąc ten w sposób, podążam śladem innych amazonistów, którzy w swoich pracach odchodzą od budowania teoretycznych modeli wyjaśniających rzeczywistość indiańską, a miast tego proponują koncepcje wywiedzione z etnografii, tj. uogólniające różnorodny materiał etnograficzny i historyczny (zob. np. Viveiros 1992; Villaça 1992; Lima 2005). Te kategorie i zasady zostały utworzone przeze mnie na podstawie rozwiązań zaproponowanych przez innych badaczy z kręgu amazonistycznego (np. Viveiros de Castro 1998, 2001, 2002, 2004; Villaça 2002, 2005, 2006; Lima 1996, 2000; Santos Granero 2006; Kelly 2001; Kohn 2007; Fausto 2006, 2007, 2008; Lagrou 1998; Lepri 2003, 2005; Seeger 1987).

> zginęli; kiedy byli w środku mówili różnymi językami i tak już zostało; kiedy wyszli, część ludzi przemieniła się w zwierzęta i dlatego teraz są osobami, pozostali zaczęli budować drabinę, żeby wejść do Tunaimpo [świat usytuowany w górze], i nie udało się, było trzęsienie ziemi i część oddzieliła się od drugiej, E'ñepá i *tattó* z jednej strony, i Ameryka z Indianami z drugiej.

To jedna z wielu wersji opowieści E'ñepá o tym, jak powstał świat. Ich szczegóły i zawartość się zmieniają. Jedne wątki się pojawiają, inne znikają (m .in. pojawia się wątek trzech epok tworzenia ludzi przez herosa/boga Marieokę). Nie zmieniają się trzy rzeczy: (1) miejsce (mityczna góra Arewa/Arawa, którą w rzeczywistości jest góra Waramín u źródeł rzeki Cuchivero); (2) podobieństwo ontologiczne pierwszych bytów (zwierzęta, E'ñepá, bóstwa itp. nie różniły się między sobą, wszyscy mogli dowolnie przeobrażać swoją formę cielesną, byli zwierzo-bogo-ludźmi) oraz (3) fakt utraty tego podobieństwa (opuszczenie góry-chaty i rozproszenie się gatunków bytów, będące równocześnie ich transformacją i przeobrażeniem się we współczesną formę cielesną; choć nie dotyczy to wszystkich bytów — niektóre, jak prawdziwi E'ñepá, nie uległy zmianie cielesnej). Te trzy elementy wprowadzą nas do podstawowych zasad rządzących ich rzeczywistością.

Jej wyjściowa idea zasadza się na przekonaniu, że to, co się dzieje teraz, jest kopią tego, co było w przeszłości. Albo inaczej — że to, co było dawno temu, ma wpływ na to, co jest teraz. Wszystkie rodzaje bytów i rzeczy były (i są zresztą nadal) obecne w górze-chacie Arewa/Arawa, stanowiąc matryce wszystkich bytów i rzeczy istniejących współcześnie. W tej dawnej rzeczywistości (choć w obrębie góry-chaty ciągle aktualnej) granice pomiędzy bytami były płynne. Osoby mogły przybierać dowolne formy cielesne i wchodziły ze sobą w rozmaite relacje (zawierały małżeństwa, wyprawiały uczty, polowały, zabijały się, okradały itp.). Koniec tego okresu mitycznego związany jest z rozdzieleniem ludzi od nie-ludzi (zwierząt łownych, władców zwierząt, ryb, roślin itp.). Gatunki zyskują swoją dzisiejszą formę cielesną. Sama jednak transformacja nie zmieniła podstaw bytu — w świecie jest skończona liczba rzeczy, dóbr, surowców, pieśni, technik itp. To, co jest teraz, jest kopią tego, co było. Także rzeczy i technologie ze świata *tattó* (tj. Wenezuelczyków, czyli członków społeczeństwa narodowego Wenezueli, metysów i białych) były obecne w górze-chacie Arewa/Arawa; w czasach mitycznych istniały już przedmioty pochodzenia fabrycznego, takie jak silniki do łodzi czy samoloty, oraz zwierzęta hodowlane upowszechnione dopiero w czasach kolonialnych, takie jak świnie czy krowy. Wszystko to pierwsi *tattó* zabrali ze sobą i przywieźli ponownie, gdy pojawili się „po raz wtóry" w dorzeczu Cuchivero w XIX w. Świat więc nie ulega zmianie, która polega na dodawaniu lub odejmowaniu substancji, dóbr, przedmiotów — nic nowego ponad to, co było, się nie pojawia. Nie da się niczego nowego wyprodukować. To, czym się zajmują byty

w świecie E'ñepá, to zdobywanie i przeobrażanie substancji, a nie ich produkcja[3]. Świat E'ñepá ogarnia więc całą rzeczywistość, łącznie z innymi kontynentami i rasami[4], która zamieszkiwana jest przez różnego rodzaju byty różniące się formami cielesnymi i rywalizujące o skończoną liczbę dóbr.

Wydaje się, że rzeczywistością indiańską rządzą dwie podstawowe zasady: (1) w świecie zawsze występuje podział na zewnętrzne i wewnętrzne, (2) w świecie ciągle trwa proces transformacji substancji, forma rzeczy ulega ciągłemu przeobrażaniu.

2.1. Wnętrze/zewnętrze

Rzeczywistość E'ñepá dzieli się na dwie części: zewnętrzną i wewnętrzną, które są ściśle i dynamicznie ze sobą powiązane. To, co zewnętrzne jest zawsze obce (*itoto*), inne (*tonkonan*) i przede wszystkim niebezpieczne, nieznane, straszne (*ta:ma nësë*). Jest to rzeczywistość dana, naturalna własność wszelkich zjawisk, jest to scena rzeczywistości. Obcości nie trzeba tworzyć, jest w świecie jako jego konstytutywna cecha. Z kolei to, co wewnętrzne jest swojskie i takie samo (*piyakae*), tożsame (*piya*) z czymś, co istniało wcześniej już od czasów mitycznych (*paké*), jest rodzajem matrycy i co najważniejsze — jest bezpieczne. Wewnętrzne trzeba zawsze wytworzyć, jest figurą mogącą zaistnieć na scenie tylko w wyniku intencjonalnego, podmiotowego działania. Żadna swojskość nie jest dana, to, co jest takie samo (*piyakae*) i, co za tym idzie, bezpieczne, jest zawsze wytwarzane poprzez transformację tego, „co inne", zewnętrzne, obce.

Dobra (surowce, pożywienie, narzędzia, imiona, pieśni do leczenia, techniki itp.) oraz wiedza, jak używać tych dóbr (jak uprawiać rośliny, przetwarzać surowce, posługiwać się narzędziami, co śpiewać, kiedy i do kogo itp.) — wszystko, co wartościowe i godne zachodu, i konieczne do życia, do odtwarzania bytów rezyduje na zewnątrz, u bytów, które są obce i niebezpieczne. Zdobycie tego wymaga działania. Aby budować samego siebie i byty do siebie podobne (czyli krewnych *piyaka*), nieodzowne jest nawiązywanie re-

[3] W świecie kręgu kultury euroamerykańskiej panuje idea odwrotna, wedle której wartością nadrzędną jest produkowanie nowych przedmiotów, narzędzi, wynajdowanie nowych technologii i techniki, ciągłe rozszerzanie uniwersum rzeczy, koniecznych do przeżycia i odtworzenia osób. Jej najbardziej znana egzemplifikacja to idea postępu wyrosła na gruncie oświeceniowego racjonalizmu (zob. np. Krasnodębski 1991).

[4] Jest w nim miejsce także i dla mnie antropologa, który przybył z nieznanego uniwersum. O mojej tożsamości rozstrzygają nie nazwy, jakie podaję (Polska, Europa), bo te nic dla Indian nie znaczą, lecz to, jakie mam ciało i jak postępuję w świecie. Na temat sprawdzania przez E'ñepá, jakiego rodzaju bytem jestem, zob. Buliński 2012.

lacji z zewnętrzem i przekształcanie tego, co obce, na to, co swojskie[5]. Zatem celem działania każdego podmiotu jest uzyskanie bezpieczeństwa w świecie poprzez wytworzenie jak największej liczby bytów z nim tożsamych, jak najdoskonalszych swoich kopii np. dzieci. Ażeby to jednak uzyskać, konieczne jest nawiązanie relacji ze światem zewnętrznym i przekształcenie jego części. Oto więc podstawowy konflikt E'ñepá — jak osiągnąć bezpieczeństwo angażujące się w relacje z niebezpiecznym Obcym?

Tab. 1. Podział rzeczywistości według E'ñepá (źródło: badania własne, Kairski 2011).

Zewnętrzne *itoto, tonkonan, ta:ma nësë*	**Wewnętrzne** *piyakae, piya*
Obce	Swojskie
Inne	Tożsame
Niebezpieczne	Bezpieczne
Zastane	Wytworzone
Dobra konieczne do tworzenia jednostki/grupy	Brak dóbr koniecznych do tworzenia jednostki/grupy
Powinowaci	Krewni

2.2. Relacyjność, procesualność i stopniowalność

Punktem, który wytwarza doświadczanie świata, jest zawsze podmiot. Punktów tych jest więc tyle, ile jednostek, i wszystkie podlegają ciągłym zmianom. Dlatego trzeba dodać, że kategoria wewnętrzne/zewnętrzne jest relacyjna (względna), procesualna (zmienna) i skalarna (stopniowalna). Przynależność do strefy zewnętrznej lub wewnętrznej nie jest czymś sztywnym i raz na zawsze ustalonym. Wprost przeciwnie — to czy byt, rzecz, substancja należy do wnętrza czy zewnętrza, zależy od tego, z kim *ego* (podmiot) wchodzi w relację (relacyjność). Zewnętrzne/wewnętrzne jest także różne dla każdej osoby z powodu zmian w czasie i zależy od jej aktualnego momentu życiowego, wraz ze zmianami w doświadczeniu ulega przeobrażeniom (procesualność). Dodatkowo podział wewnętrzne/zewnętrzne nie jest „zero — jedynkowy" i nigdy nie występuje sytuacja, w której coś jest stuprocentowo wewnętrzne lub zewnętrzne. Na tę kategorię należy patrzeć raczej jak na skalę, niż jak na wykluczające się nawzajem zbiory. Wszystko w świecie sytuuje się na skali

[5] Podział na zewnętrzne i wewnętrzne nie jest charakterystyczny tylko dla E'ñepá ani nawet tylko dla ludów karaibskich. Jest on obecny wśród większości Indian Amazonii. Oddaje go idiom pokrewieństwa/ powinowactwa powszechny w indiańskim życiu społecznym, który dzieli rzeczywistość na krewnych (byty egzystujące w obrębie sfery wewnętrznej) i powinowatych (byty pozostające poza jej obrębem) (zob. Viveiros de Castro 2001).

wewnętrzne/zewnętrzne i jest zarazem takie i takie, choć ze wskazaniem na któryś kraniec skali (można się tu odwołać od idei procentowości — ktoś kto jest w 30% swojski, jest zarazem w 70% obcy). Nawet sam podmiot nie jest w pełni swojski i w jego obrębie występuje wiele elementów obcych i niebezpiecznych (np. w czasie stanów chorobowych czy silnego pobudzenia emocjonalnego).

Jako przykład zmienności tych kategorii przytoczę nader skrócony życiorys jednej osoby — nazwijmy go Juan. Dla Juana w różnych okresach jego życia jego strefą swojską, wewnętrzną, a więc miejscem życia i krewnymi, z którymi żyje, były inne miejsca i inne osoby. W dzieciństwie jego centrum wędrowało wraz z ojcem, matką (druga żona ojca) i rodzeństwem z tego związku i było tam, gdzie, żył ojciec w osadzie X. Gdy Juan zawarł pierwsze małżeństwo, odszedł od ojca i założył własne miejsce (*patan*), osadę Y. W tym okresie krąg jego swojskich osób tworzyła jego pierwsza żona, jego dzieci oraz przyrodni brat z pierwszego małżeństwa ojca. Kiedy 15 lat później Juan opuszcza Y i przenosi się w okolice osady Z — ta zmiana wiąże się z rozpadem poprzedniego małżeństwa i zawarciem nowego małżeństwa. Natomiast w Y zostaje jego najstarszy syn, który czyni z tego miejsca swój *patan*. Na przestrzeni tych lat te same osoby (ojciec, przyrodni brat, pierwsza żona, najstarszy syn) przeobrażały się i zmieniały swój status obcości/swojskości w oglądzie i odczuciu Juana a za oglądem i odczuciem szły słowa i czyny. Pierwsza żona najpierw była obca, potem swojska i następnie znowu obca, choć w mniejszym stopniu. To samo dotyczy miejsc. Miejsce Y najpierw było całkowicie obce, z czasem gdy Juan je karczował, zasiedlał i oswajał, stawało się swojskie, po czym znowu, wraz z bytnością w nim najstarszego syna, zaczynało się zmieniać w przestrzeń umiarkowanie obcą.

2.3. Proces transformacji

Do tej pory opisywałem rzeczywistość tylko z punktu widzenia jednej osoby — umownego Indianina z grupy E'ñepá płd. (*ego*). Jednak pełne uwzględnienie zasady relacyjności wymaga zaznaczenia względności tego punktu widzenia. W tym samym bowiem czasie, gdy *ego* wytwarza swój podział świata na swojskie/wewnętrzne i obce/zewnętrzne, trwa też proces odwrotny: to, co dla niego swojskie i wewnętrzne, przekształcane jest w to, co dla niego jest obce i zewnętrzne. Albowiem z drugiej strony egzystuje też inny podmiot (np. E'ñepá ze wschodniej grupy regionalnej, władca pekari, *amaná*), który dokonuje tego samego, co nasz przykładowy *ego* — także dzieli świat na dwie sfery. Tyle tylko, że tym razem ten podział jest dokonany z jego punktu widzenia i to, co dla niego jest przeobrażaniem obcego w swojskie, dla naszego przykładowego E'ñepá płd. będzie procesem odwrotnym.

Tak więc wszystkie byty patrzą na świat ze swojej własnej perspektywy i doświadczają go zgodnie z zasadą podziału na wnętrze/zewnętrze. Cały czas w świecie trwa proces, w którym różne byty próbują przeobrazić część zewnętrzności w swojskość. Proces ten odbywa się kosztem innych podmiotowości, które — przeobrażone — stają się „surowcem" do reprodukcji innych bytów (np. polowanie jest niczym innym jak zlikwidowaniem podmiotowości zwierzyny łownej przez myśliwego i przekształceniem jej ciała w pokarm). Rzeczywistość jest w ciągłym ruchu, ciągle istnieje możliwość transformacji jednego w drugie. A ponieważ liczba dóbr i substancji w świecie jest skończona, zmienia się tylko ich forma. Głównym problemem, na jaki napotyka myśl E'ñepá, to kwestia zmiany, ustawicznych przekształceń jednego w drugie i wynikającej stąd niepewności tego, z czym ma się do czynienia. Transformacje mityczne z okresu początku mają bowiem miejsce także i dzisiaj, i wszystkie codzienne indiańskie praktyki (np. związane z polowaniem, ciążą, śmiercią, pokarmem, seksem, chorobami) zmagają się z problemem niejasności i niestałości rzeczywistości[6].

Podsumowując, podstawy świata E'ñepá streszczają w największym skrócie trzy hasła: podział rzeczywistości na zewnętrzne i wewnętrzne, względność, zmienność i stopniowalność obu tych kategorii oraz ciągły ruch pomiędzy nimi. Przejdźmy teraz do opisu samego świata.

3. Świat Indian E'ñepá

Świat E'ñepá jest zasiedlony przez ogromną rozmaitość bytów. I ciągle zaskakuje mnie rozszerzanie się tego uniwersum — w różnych sytuacjach i rozmowach okazuje, że istnieją nieznane mi wcześniej byty i mam wrażanie, że moje ogarnięcie rzeczywistości E'ñepá ciągle jest niepełne. Poniżej przedstawiam te klasy bytów, które uznałem za najważniejsze dla zrozumienia sposobu bycia w świecie E'ñepá. Typologia pochodzi od Mariusza Kairskiego

[6] Jak to już wielokrotnie wskazywano (chociażby w pracach Claude'a Lévi-Straussa), w indiańskich mitologiach Ameryki Południowej transformacje pomiędzy gatunkami są na porządku dziennym — ludzie, zwierzęta, istoty nadnaturalne bez problemów rozmawiają ze sobą, zawierają małżeństwa, jedzą, walczą czy płodzą dzieci. Mityczny czas początku wygląda na okres, w którym to kim się jest, czy bóstwem, człowiekiem czy zwierzęciem, jest całkowicie nieistotne i permanentnie zmienne. To, co się liczy, to aktywność podejmowana przez aktorów tej mitycznej sceny. To, jak działają i co w wyniku tego zyskują bądź tracą. Koniec tego okresu jest zawsze związany z rozdzieleniem ludzi od nie-ludzi (zwierząt łownych, bóstw, ryb, roślin itp.). Nie zmienia to jednak podstaw bytu. Jak na to wskazują codzienne indiańskie praktyki (związane z polowaniem, ciążą, śmiercią, pokarmem, seksem, chorobami itp.), podstawy świata nie uległy zmianie — ciągle naczelnym problemem pozostaje kwestia zmiany, ustawicznych przekształceń jednego w drugie i wynikającej stąd niepewności tego, z czym ma się do czynienia.

(2008-2009, 2011) i ode mnie, i w żadnym razie nie jest odbiciem konceptualizacji indiańskiej. Przedstawiam tutaj wybrane klasy bytów, które spełniają indiańskie kryterium bycia osobą, ponieważ to właśnie kategorie osoby oraz proces jej budowania uważam za rozstrzygające do zrozumienia miejsca szkoły w kulturze E'ñepá. Najpierw przedstawię „gatunki" bytów, a potem przybliżę ich perspektywę bycia w świecie.

3.1. „Gatunki" bytów

Sądzę, że rodzaje bytów w świecie E'ñepá najwygodniej określić mianem „gatunków" (choć nie w sensie biologicznym tego terminu, stąd cudzysłów), czyli zbiorowości bytów różniących się od innych zbiorowości swymi formami cielesnymi i zachowaniami, sposobem bycia i zamieszkiwanymi środowiskami. Jakie są najistotniejsze ich klasy?

Pierwszy z nich to sami E'ñepá. Termin *e'ñepá* oznacza dosłownie osobę (ale także człowieka), ale sami Indianie odczuwają potrzebę odróżnienia się od innych osób i w stosunku do samych siebie używają zwrotu *E'ñepá kiñe* (prawdziwe osoby, osoby w pełnym znaczeniu tego słowa). Ich kompletność polega na posiadaniu wszystkich elementów składających się osobę[7], na świadomości na temat natury swojej i innych bytów (znają bowiem mityczną przeszłość wszystkich bytów i właściwie rozpoznają ich status ontologiczny) oraz na wiedzy o tym, jak żyć właściwie i co należy robić, aby budować siebie i swoją wspólnotę. Tylko *E'ñepá kiñe* są jako osoby doskonale wykonani i piękni (*karapinke*). I tylko oni odtwarzają się tak samo i w niezmieniony sposób od czasów mitycznych.

Wśród *E'ñepá kiñe* występują dwie podklasy osób: pierwsza to krewni *e'ñepá piyaka* (dosł. takie same osoby), z którymi dzieli się codzienności i żyje w jednym miejscu (*patan*). Z perspektywy antropologa powiemy, że to członkowie grupy lokalnej. Drudzy to powinowaci *e'ñepa tunkonana* (dosł. obce osoby?). To te osoby, które żyją w pobliżu, są znane osobiście, spośród nich wybiera się partnerów małżeńskich i łatwo umiejscowić je w swojej sieci po-

[7] Pojęcie osoby to następne ważne pojęcie dotyczące obraz świata Indian E'ñepá, którym tutaj nie będę się zajmował z racji szczupłości miejsca. Najkrócej powiedzieć można, że osoba to ktoś obdarzony intencjonalnością i skutecznością działania (sprawczością). Ktoś, kto c h c e działać w świecie, i w nim d z i a ł a . Definiować ją trzeba jednak nie substancjalnie, lecz procesualnie. W indiańskiej rzeczywistości nie chodzi o byt indywidualny, samoistny, odpowiedzialny, świadomy swojego istnienia itp. Osoba jest tu stanem danego bytu. Stanem, który może zostać osiągnięty i równie dobrze utracony. Bycie osobą jest czym dynamicznym, czymś, co do swego utrzymania wymaga ciągłego wysiłku. Jest to rodzaj bycia w świecie, który cały czas się zmienia i jest różnej jakości (zob. więcej Buliński 2011; Kairski 2011).

krewieństwa. Z pespektywy antropologa powiemy, że to członkowie innych grup lokalnych, ale z tej samej grupy regionalnej.

Drugą klasę stanowią wrogowie (*naarë*), czyli E'ñepá ze wschodniej grupy regionalnej zamieszkujący region na zachód od Cuchivero, w rejonie Guarataro i Caño Amarillo. W pierwszej połowie XX w. E'ñepá płd. prowadzili z nimi walki. W pamięci żyjących osób przetrwały relacje z zabójstw, wypraw odwetowych i nagłych, zdradzieckich napaści. Współcześnie bezpośrednie zabójstwa już się nie zdarzają, ale ludzie z Guarataro i Caño Amarillo są w dalszym ciągu podejrzewani o szkodzenie w ukryciu za pomocą czarów. *Naarë* to osoby, lecz fakt pozostawania z nimi w stanie wrogości i ciągłych podejrzeń skutecznie wyklucza ich z uczestniczenia w procesie budowania siebie i swojej wspólnoty. Niemniej posiedli wiedzę o rzeczywistości, choć zbywa im wiedzy o tym, jak żyć moralnie.

Trzecią klasą są inni Indianie (*choconan E'ñepá*). To wszystkie inne ludy indiańskie, z którymi E'ñepá weszli w jakiekolwiek kontakty w czasach współczesnych (głównie Pemón, Yanomami, Piaroa, Yekuana). Są uważani za osoby, ale ontologicznie gorszego rodzaju, albowiem — choć od czasów mitycznych są ciągle tacy sami i nie ulegli transformacji — to nie posiedli wiedzy o właściwym życiu i sposobie budowania siebie i swojej wspólnoty. Osobną ich podklasę stanowią Indianie Hoti, którzy w ogóle nie są określani mianem osób, lecz krabów (*onwa'*) i powstali nie w górze Arewa/Arawa, lecz znacznie później i tu leży przyczyna ich głupoty i całkowitego braku wiedzy.

Czwartą klasą bytów są *tattó* — nie-ludzie, ktoś to jest antytezą człowieczeństwa, choć jednak ma jego atrybuty (takie jak *iñeeto'* patrz dalej). *Tattó* mają zupełnie inne ciała (inny kolor skóry, inną budowę, nie-ludzką mowę), jedzą zupełnie inne, nie-ludzkie pożywienie, mają nie-ludzki sposób życia (np. żyją bez żon), są owłosieni (zarost u mężczyzn), pokraczni i brzydcy. To przedstawiciele społeczeństwa narodowego Wenezueli, Metysi i Biali. E'ñepá wydzielają wśród nich kilka klas, z których najbardziej liczną stanowią Wenezuelczycy (określani też po hiszpańsku jako *racionales*)[8], reprezentowani przez metyskich *llaneros* żyjących w sąsiedztwie E'ñepá. Termin *tattó* zwykle odnosi się właśnie do nich. Mniej liczni są *musiú* (nie-Wenezuelczycy, biali różniący się od Wenezuelczyków) oraz *krinko* (misjonarze protestanccy pochodzący z USA). *Tattó* także nie ulegli transformacji w momencie wyjście z góry Arewa/Arawa. Są osobami będącymi zaprzeczeniem prawdziwych E'ñepá.

[8] Określenie *tattó* jako „racjonalnych" wzięło się z autodenominacji samych Wenezuelczyków, którzy w kontaktach z Indianami określali siebie jako rozumnych i myślących (*racionales*) w przeciwieństwie do mało rozumnych Indian. Jest ironią losu, że E'ñepá potraktowali ten termin jako endoetnonim i nadali mu dokładnie odwrotne znaczenie — dla nich *racionales* są zaprzeczeniem człowieczeństwa i rozumności.

Piątą klasę bytów stanowią zwierzęta (*në'na*). W ich ramach występują odrębne zbiorowości poszczególnych gatunków ekosystemu zamieszkiwanego przez E'ñepá płd.: sawanny, lasu tropikalnego i rzeki, np. pekari, aguti, wyjce, kajmany czy jaguary. „Gatunki" te różnią się od siebie pod względem świadomości i stopnia podmiotowości (czyli bycia osobą), którą E'ñepá wyznaczają za pomocą stopnia zagrożenia, jakie niesie interakcja z przedstawicielem danego „gatunku" oraz stopnia jego mimiki. Wysoki stopień obu cech mówi o sprawczości i intencjonalności zwierząt tego „gatunku". Tak więc jedne „gatunki" są bardzo podmiotowe (np. jaguary), inne znacznie mniej (np. żółwie *morocoy*), zaś jeszcze inne w ogóle nie posiadają tej cechy (np. chrząszcze). Czasami podmiotowość niektórych „gatunków" zwierząt jest też łączona z faktem, że kiedyś, w czasach mitycznych, miały formę ludzką (E'ñepá). W podobny sposób E'ñepá odnoszą się do wybranych „gatunków" roślin, przy czym ich podmiotowość jest wyznaczana nieco inaczej, poprzez ich zdolność do wpływania na otoczenie (np. mocny zapach przyciągający owady, zawartość trucizny, szybkość wzrostu).

Szóstą klasą są władcy zwierząt (ale także i niektórych „gatunków" roślin). Część „gatunków" zwierząt ma swoich władców (*yaarï*, *yim*, *ticheñ*), tj. byty opiekujące się zwierzętami własnego „gatunku" i zarazem je tworzące (za pomocą swojego oddechu, potu, krwi i śliny). Więź, która łączy władcę ze swoimi dziećmi, przypomina relację rodzica i dziecka — władca odradza pojedyncze osobniki, troszczy się o nie i ich śmierć jest dla niego bolesna. Władcy to zatem matryce dla ciał swego potomstwa. Władcy zamieszkują wnętrza gór i mają postać ludzką, choć są w stanie wcielać się w konkretne osobniki swojego „gatunku" (wtedy taki osobnik zachowuje się i wygląda w sposób mocno odbiegający od normy, np. jest ponadprzeciętnie wielki lub też nie wykazuje oznak strachu). To władcy zwierząt są najczęściej partnerami E'ñepá w kontaktach „międzygatunkowych". Są posiadaczami wielu niezbędnych dóbr koniecznych do reprodukcji wspólnoty E'ñepá (swoich dzieci jako zwierzyny łownej, ludzkich części ciała E'ñepá niezbędnych do leczenia chorych itp.).

Poza tym występuje wiele klas innych bytów będących osobami, z którymi E'ñepá nawiązują mniej lub bardziej stałe relacje. Istnieją (1) *yaarï* — władcy miejsc (wzgórz, lagun, polan leśnych, zakoli rzek itp., ogólnie konkretnych miejsc wyróżniających się ekosystemem;), (2) *amaná* — byty z czasów mitycznych, których działanie i obecność jest żywa w pamięci ludzi i usytuowana w konkretnej przestrzeni, (3) *moré* — zmarli E'ñepá zamieszkujący świat Tunaimpo, którzy po śmierci ulegli tak doskonałej transformacji, że stali się dokładną odwrotnością żyjących E'ñepá (nie czują głodu, pociągu seksualnego, nie odczuwają emocji i bólu, nie śpią, nie pamiętają, są piękni i młodzi itp.), (4) *iñeri* — widma (byty pozbawione formy cielesnej i emocji przybierające ludzki wygląd), (5) bóstwa/herosi kulturowi (np. Marieoka twórca E'ñepá)

oraz (6) *yaniky* — byty pomocnicze szamana, pomagające w leczeniu, przewidywaniu przyszłości, komunikowaniu się z innymi E'ñepá, ochronie przed zagrożeniem itp. (7) Oprócz nich jest jeszcze całe spektrum bytów samych niebędących osobami, lecz stanowiących ich elementy, które po oderwaniu się od osoby — w wyniku śmierci, intensywnego wysiłku, ciężkiej choroby itp. — istnieją niezależnie i wiodą bardziej lub mniej aktywną egzystencję, np. wędrujące jaźnie śniących osób (*oyaarï*), odbicia osoby (*marejpë*) lub jej cień (*kochón*).

3.2. Człowieczeństwo/Perspektywa

Wszystkie te byty w swojej własnej perspektywie są ludźmi. Z własnego punktu widzenia są E'ñepá i żyją jak E'ñepá. Noszą przepaski biodrowe, żyją razem z krewnymi (*e'ñepá piyaka*) w wielkiej chacie komunalnej (*pareká*), zawierają małżeństwa z powinowatymi (*e'ñepá tunkonana*) z innych *pareká*, polują na zwierzęta za pomocą dmuchawek, włóczni i strzelb, uprawiają rośliny na poletkach, spożywają odpowiednio zdobyte i przygotowywane pokarmy (mięso ze zwierząt łownych, ryb, z uprawianych i zebranych roślin), piją alkoholizowane piwo (*o'*), mają swoje sposoby inicjowania chłopców i postępowania z ludźmi, którzy umarli itd. Byty bez ludzkiego ciała są dla nich niedostrzegalne i w codziennym trybie działania unikają wchodzenia z nimi w interakcje, gdyż napotkanie takiego bytu (np. osoby zmarłej, widma, *amaná*) jest oznaką, że właśnie znajdują się w sytuacji zaburzonej i niebezpiecznej, w której granice ontologiczne ulegają rozmyciu i zachodzi proces transformacji.

Człowieczeństwo jest więc jedno i wszędzie doświadczane tak samo. Jednak przedstawiciele dwóch różnych „gatunków" w normalnej sytuacji nie są w stanie tego dostrzec, gdyż różnią się ciałami. Byty mają różne ciała i przez to doświadczają różnych rzeczywistości, doświadczają jednak tak samo, z ludzkiej perspektywy.

Dla zobrazowania tego weźmy sytuację z życia codziennego. Indianie E'ñepá idą na polowanie i napotykają w lesie stado pekari. Z punktu widzenia Indian są to zwierzęta, które tarzają się w błotnistym zagłębieniu i chłepczą brudną wodę. To jednak tylko jedna perspektywa. Z punktu widzenia pekari to odpoczywająca po polowaniu grupa mężczyzn E'ñepá, którzy leżą w hamakach we wnętrzu chaty komunalnej i popijają alkoholizowane piwo. Ta jedna scena to dwie różne rzeczywistości. Dwie różne, bo powodowane dwiema różnymi perspektywami, które powstały w różnych ciałach. Innymi słowy, pekari doświadcza świata w taki sam sposób, jak Indianin E'ñepá, po ludzku, choć ich rzeczywistości są różne w momencie spotkania. Ale w tej konkretnej sytuacji żadne z nich nie może tego dostrzec, gdyż uniemożliwiają im to ciała, dzięki którym jej doświadczają.

Powyższe stwierdzenie obejmuje wszystkie wymienione klasy bytów zasiedlających świat, także te pozbawione ludzkiego ciała fizycznego, np. widma widzą siebie jako ludzi, a Indian jako duchy. Ten ontologiczny makijaż (Kohn 2007: 7) powoduje, że każdy rodzaj bytu egzystuje w swoim świecie, jest to jego środowisko dopasowane do możliwości jego ciała, swego rodzaju *umwelt* (zob. Ingold 2003; Kohn 2007: 4-9). Niemożliwe jest doświadczanie dwóch różnych rzeczywistości w tym samym czasie, albowiem nikt nie może mieć dwóch różnych ciał w tej samej chwili. Ciało Indianina jest inne od ciała pekari (mimo że oba doświadczają rzeczywistości z punktu widzenia ludzkiego ciała) — oba te byty inaczej są w świecie i nie ma pomostu, jakiejś wspólnej platformy czy punktu widzenia Boskiego Oka, które pozwalałoby je porównać ze sobą. One egzystują w odmiennych rzeczywistościach i — wyraźnie to podkreślmy — owa odmienność nie wynika z różnic w obrazach świata, gdyż te są takie same — ludzkie, ale z różnic w sposobach bycia w świecie. Jest jednak możliwa komunikacja pomiędzy nimi i nawiązywanie relacji pomiędzy bytami.[9]

Nim jednak do tego przejdę, najpierw słowo jeszcze o jednej ważnej kwestii — hierarchii ontologicznej. Otóż perspektywy różnych „gatunków" nie są jednak równorzędne ontologicznie. Jedne „gatunki" mają świadomość tego, że inne „gatunki" uważają się za ludzi, podczas gdy drugie „gatunki" takiej wiedzy nie posiadły. E'ñepá zdaje sobie sprawę, że pekari uważa się za człowieka, jednak pekari nie wie, że jaguar, który je atakuje, też doświadcza świata z ludzkiej perspektywy. I jaguary, i E'ñepá wiedzą, czyja perspektywa jest nadrzędna ontologicznie. Innymi słowy, istnieje pewna hierarchia i swego rodzaju „moc" ontologiczna „gatunków".

4. Relacje pomiędzy bytami

Przypomnijmy sobie podstawowe zasady rządzące rzeczywistością E'ñepá — w świecie istnieje przepływ substancji oraz podział na zewnętrzne i wewnętrzne. Nie ma tu miejsca na produkcję, tworzenie nowych substancji,

[9] Eduardo Viveiros de Castro (1998) proponuje, aby ontologie Indian Amazonii przybliżyć poprzez teoretyczne przeciwstawienie myśli indiańskiej i euroamerykańskiej. W takim ujęciu kosmowizję indiańską charakteryzuje w i e l o n a t u r a l i z m , który zakłada jedność ducha przy jednoczesnej wielości cielesnej. To, co my określamy kulturą, a dla Indian jest człowieczeństwem, jest tu cechą uniwersalną, właściwą wszystkim bytom. Natomiast to, co je różni, to ich natura, ich ciała, jak powiedzieliby Indianie. Z kolei dla kosmowizji euroamerykańskiej charakterystyczny jest wielokulturalizm — podejście będące odwrotnością indiańskiego. Tutaj uznaje się jedność cielesną wszystkich bytów przy ich wielości kulturowej, w której natura jest uniwersalna, a kultura partykularna. Jeśli więc w świecie antropologa relacje pomiędzy naturą a społeczeństwem są naturalistyczne (naturalizm to pogląd filozoficzny, według którego zjawiska społeczne są tylko szczególną dziedziną zjawisk przyrodniczych), to w rzeczywistości indiańskiej są one społeczne.

nowych dóbr i wiedzy. Wszystko, co istnieje w świecie, istnieje w nim od czasów mitycznych. Imiona, pieśni, sposoby polowania, uprawy, przygotowywania pożywienia, wzory do zdobienia ciała, narzędzia i broń itp. — wszystko to już istnieje i jest czyjąś własnością. Problemem jest dystrybucja. Dlatego też podstawowym procesem jest przepływ dóbr i wiedzy dokonujący się pomiędzy bytami różnych „gatunków". Wszystkie podmioty dzielą świat na dwie sfery (zewnętrzną/wewnętrzną) i zawsze czynią to ze swojej (ludzkiej) perspektywy. Ale inne podmioty także dokonują takiego podziału, dla nich także świat dzieli się na krewnych i obcych (z powinowatymi pośrodku). Z którego by nie spojrzeć punktu widzenia, świat jest zawsze ujmowany jako te dwie sfery. Ich granice są zmienne i dynamiczne, ale sam podział w żadnym momencie nie traci swej ważności. Relacje pomiędzy bytami przebiegają na tej właśnie płaszczyźnie. Ich celem jest zagarnianie dóbr i wiedzy, które są niezbędne do tworzenia wewnętrznego świata (siebie samego, swoich dzieci, krewnych itp.).

Ideałem relacji jest czerpanie ze świata zewnętrznego bez potrzeby odwzajemnienia się i bez narażenia się na odwet ze strony bytów zewnętrznych. Indiański archetyp dobrego życia (dużo jedzenia, krewnych, dzieci, mało chorób i wrogów) odbywa się zawsze kosztem zewnętrzności. E'ñepá, by wytworzyć nowych ludzi, potrzebują innych bytów: ich właściwości, wiedzy lub działania. Muszą też chronić tworzonego człowieka przed ich interwencją. Tworzenie jest bowiem dwustronne: Indianie czynią ludzi, używając materii/właściwości innych bytów (duchów, zwierząt itp.), te z kolei czynią ludzi, używając materii/cech Indian, którzy z ich perspektywy nie są ludźmi, lecz światem zewnętrznym koniecznym do budowania własnej wewnętrzności/człowieczeństwa. Gra rozgrywa się zawsze o zawłaszczanie różnych aspektów podmiotowości obcych bytów lub zabezpieczenie się przed nimi.

Aby osiągnąć ten cel, Indianie muszą wchodzić w relacje ze swoim zewnętrzem. Podstawową formą takiej relacji jest d r a p i e ż n o ś ć. Drapieżność jest zagarnianiem, relacją w której podmiot wyłącznie bierze od drugiej strony bez dawania niczego w zamian, jest wymianą negatywną. Jej archetypem jest zachowanie wielkich drapieżników Amazonii — jaguara i anakondy — które pożerają swoje ofiary, wykorzystując je całkowicie do budowania własnego ciała, bez żadnej rekompensaty dla pożartych bytów. Drapieżnik zyskuje wszystko, ofiara wszystko traci. Jej przykładem może być polowanie, w którym Indianin E'ñepá zabija dziką świnię, traktuje ją jak mięso, przekształca w pokarm, który spożywa z krewnymi. Odwrotnością drapieżności jest k o p i o w a n i e , czyli relacje jakie są nawiązywane i utrzymywane w świecie wewnętrznym, wśród swoich krewnych (braci, sióstr, rodziców i dzieci). Kopiowanie jest wymianą pozytywną, w której podmiot tylko daje, zaś druga strona relacji bierze. Archetypem kopiowania jest

związek rodziców i ich dzieci, którzy otaczają je opieką, troszczą się o nie, zdobywają dla nich pożywienie, poświęcają im uwagę, dają im wszystko to, co składa się na ich ciało (substancje, emocje, pamięć), słowem, tworzą ciała podobne do swoich, tworzą własne kopie. Przykładem kopiowania może być karmienie dziecka przez matkę.

Drapieżność i kopiowanie to dwa punkty skrajne skali relacji nawiązywanych ze światem, gdzie z jednej strony — w zewnętrzności — najbardziej pożądaną formą relacji z obcymi jest drapieżność, z drugiej strony — w wewnętrzności — ideałem relacji ze swoimi jest kopiowanie.

Jednak nie z każdym bytem zewnętrznym można nawiązać taką idealną drapieżczą relację. Jak już wspominałem, byty różnią się pod względem ontologicznej „mocy" swoich perspektyw (hierarchia ontologiczna). Jedne mają silniejszą perspektywę, a więc łatwiej im narzucić swoją perspektywę innym bytom, po to, by je drapieżnie wykorzystać, inne mają słabszą perspektywę i łatwiej je zdominować. Przykładem takiej różnicy może być przypadkowe spotkanie w lesie myśliwego E'ñepá i jaguara. Obaj dostrzegają się nawzajem i przez krótką chwilę mierzą wzrokiem. Ta chwila decyduje o tym, czyja perspektywa wygra i zdefiniuje tworzącą się sytuację. Jeżeli Indianin zacznie się pocić, szybko oddychać, w końcu poczuje strach i zacznie uciekać, wtedy perspektywa jaguara okaże się silniejsza i przekształci ciało myśliwego w ciało ofiary. W efekcie jaguar, który widzi siebie jako człowieka, napotka w lesie dziką świnię, która z kwikiem zacznie przed nim uciekać. Jeżeli jednak jaguar zmruży oczy, popatrzy w bok, po czym obróci się i błyskawicznie wycofa w las, wtedy perspektywa Indianina okazała się równie mocna. Jaguar-człowiek napotkał dziką świnię, której zachowanie było dla niego dziwne. To zasugerowało mu, że nie jest to zwykła dzika świnia, a być może inny człowiek, i że jego zabicie może się wiązać z ryzykiem zemsty ze strony jego krewnych. Dlatego też jaguar zrezygnował z zabójstwa. Dla Indianina zaś sytuacja wyglądała tak, że napotkany jaguar spotkał w lesie drugiego wojownika, poczuł strach przed walką i jej nie podjął.

Powyższa sytuacja pokazuje nierównomierność perspektyw różnych „gatunków", która wymusza różnorodność sposobów bycia drapieżnym. Dla Indian E'ñepá ontologicznie silniejszą perspektywę mają np. władcy zwierząt czy jaguary, natomiast słabszą psy lub dzikie świnie. Dla nich zdominowanie jaguara jest o wiele trudniejsze, niż zdominowanie psa, i różne względem nich będą podejmować działania. Z niektórymi bytami możliwe jest stosunkowo bezkarne zagarnianie ich ciał i/lub podmiotowości, w innych przypadkach należy się liczyć z ich reakcją, z innymi jeszcze trzeba się porozumieć, wręcz pertraktować i dokonywać wymiany. Drapieżność przyjmuje więc odmienną formę w zależności od ryzyka kontrakcji z drugiej strony. Jeżeli jest ono niskie, wtedy relacje pomiędzy bytami dokonują się wyłącznie na

poziomie ciała. Jeżeli jest wysokie, wtedy komunikacja między różnymi „gatunkami" musi dokonywać się na poziomie duszy. Upraszczając nieco — na słabe byty wystarcza działanie ciała (co jest logiczne, ponieważ byt o silniejszej perspektywie jest w stanie narzucać ją słabszemu bytowi), z bytami najsilniejszymi i dysponującymi najbardziej wartościowymi dobrami trzeba się komunikować bezpośrednio, na poziomie duszy.

Innymi słowy, w kosmowizji indiańskiej istnieją dwa tryby komunikowania się/wchodzenia w relacje pomiędzy osobami różnych „gatunków": za pomocą ciała i za pomocą ciała wewnętrznego (jaźni, „duszy")[10]

W pierwszym typie chodzi o naśladowanie, cielesną mimikrę. Każdy rodzaj bytu ma swoją własną mowę, którą inne „gatunki" mogą pojmować tylko szczątkowo, w zniekształcony sposób (tak jak człowiek może domyślać się, co oznacza dla psa jego szczekanie). To jednak umożliwia jej naśladowanie, można próbować imitować np. głosy wyrażające strach, gniew czy pożądanie. „Mowa" jest pojęciem szerokim. Nie chodzi tu tylko o dźwięki, ale także o komunikację pozawerbalną. Drapieżność polega tutaj na m i m i k r z e — czasowym i celowym przekształceniu swojego ciała, tak aby na krótki okres zyskać dyspozycje i ogląd rzeczywistości innego „gatunku". Jest to kontrolowane, tymczasowe, celowo nie do końca wiernie, naśladowanie bycie w świecie innego „gatunku" (jego ciała). Dobrze wykonana mimikra jest podstawą udanego polowania — chodzi w nim o przekonanie zwierzęcia, że oto zbliża się do niego przedstawiciel jego „gatunku", najlepiej w stanie godowym, po to, aby je zwabić i zabić. Mimikra nie jest do końca bezpieczna, ponieważ mówienie w języku innego „gatunku" i zachowywanie się jak on powoduje powolne przekształcanie się własnego ciała i niezauważalną dla podmiotu zmianę perspektywy. Myśliwy E'ñepá, który poluje samotnie i często przemawia do dzikich świń, ryzykuje transformację. Z punktu widzenia myśliwego będzie ona polegała na niedostrzegalnym przyjęciu przezeń perspektywy dzikich świń, co w praktyce sprowadzi się do napotkania w lesie osady nieznanych ludzi, którzy, oferując mu pożywienie i kobietę jako żonę, zachęcą go do wspólnego z nimi zamieszkania. Z punktu widzenia pozostałych Indian E'ñepá ten mężczyzna zacho-

[10] Wydaje się, że należy zarzucić używanie terminów „ciało" i „dusza" do opisywania obrazu świata ludów Amazonii. Albowiem konotacje poznawcze, jakie uruchamiają się podczas ich używania, skutecznie odciągają od nadawania zjawiskom sensów zbliżonych do indiańskich. Jakkolwiek byśmy się nie zarzekali, operowanie terminami „ciało" i „dusza" prowadzi do budowania dychotomii pomiędzy nimi i skojarzeń związanych z religijną wizją świata (ciało i jej niematerialny odpowiednik dusza jako odbicie relacji profanum/sacrum). Tymczasem z praktyk i wypowiedzi E'ñepá (jak i innych ludów Amazonii; zob. np. Villaça 1992; Viveiros de Castro 1992; Lima 2005) wyłania się obraz różnych fizycznych i cielesnych jaźni działających w różnych planach rzeczywistości.

ruje i umrze — jego ciało się przekształci. Dlatego też unika się polowania w pojedynkę.

Drugi sposób komunikacji odbywa się na poziomie ciała wewnętrznego (jaźni, „duszy"). Jest nim śnienie i trans, dzięki którym przekracza się ograniczenia ciała i nawiązuje bezpośrednią komunikację z innymi bytami. Wtedy ciała wewnętrzne bytów z dwóch różnych „gatunków" spotykają się w wymiarze niedostrzegalnym dla ciała. Ten wymiar wygląda podobnie jak wymiar cielesny, są w nim góry, drzewa, rzeki, zwierzęta, ludzie itp. Ciało wewnętrzne (jaźń, „dusza") — w ludzkiej postaci — wędruje do osad zamieszkiwanych przez dusze ciał innych bytów. Osady te także wyglądają tak, jak te w wymiarze dostrzegalnym dla ciała. Dla Indian E'ñepá miejsce, w którym żyje władca dzikich świń, wygląda tak samo jak miejsce, w którym żyją oni. Jest to *patán* — miejsce pełne krewnych, jedzenia, bezpieczne i obfite w dobra. Tam komunikuje się z władcą dzikich świń, który wygląda jak człowiek, rozmawia z nim, je ofiarowane przez niego jedzenie, pije jego piwo z manioku, równocześnie starając się pamiętać o tym, że to, co aktualnie przeżywa, nie jest jego perspektywą, a perspektywą władcy pekari, który w ten sposób stara się zdobyć cudzą, zewnętrzną podmiotowość. Ten sposób komunikacji jest o wiele bardziej niebezpieczny od mimikry, jako że łatwiej w nim utracić punkty odniesienia i stracić swoją perspektywę[11]. Indiańskie opowieści często wspominają o szamanach, którzy utracili kontrolę nad swoją transformacją, nie potrafili jej odwrócić i wychodząc z transu, nie rozpoznawali swoich bliskich, próbowali ich rozszarpać i pożreć. A także takich, do których ich ciało wewnętrzne (jaźń, „dusza") nie powróciło z wyprawy, a ich ciało umarło. Drapieżność polega tu na zdobyciu upragnionych dóbr — np. parafenalii służących do leczenia, organów ludzkiego ciała, które szaman wstawia w miejsce chorego organu, pieśni wabiących zwierzynę, pieśni zmieniających ciało, np. wyostrzających wzrok, imion, wiedzy o przyszłości itp. — wszystko to bez utraty własnej podmiotowości. Jej archetyp przedstawiają bohaterowie w mitach, którzy za pomocą sprytu wykradają różne dobra kulturowe (ogień, umiejętność budowy domów, robienia ubrań itp.) z siedziby bytów od nich potężniejszych. Oczywiście obydwa rodzaje komunikacji wymagają wiedzy o miejscach (gdzie), sposobach (jak), zagrożeniach (kto). Także i w sposobach widać relacyjność i procesualność.

Drapieżność przyjmuje jeszcze inną formę. Relacja z obcymi bytami niekoniecznie musi być krótkotrwała i jednorazowa, jak w opisanych powyżej

[11] W normalnym, cielesnym wymiarze Indianie starają się zawsze być z jakimś krewnym, kimś, kto jest w stanie potwierdzić własną perspektywę, im bardziej sytuacja jest potencjalnie niebezpieczna (np. wielodniowa podróż przez nieznane terytorium), tym usilniej zabiegają o towarzyszy. W wymiarze ciała wewnętrznego (jaźni, „duszy") szaman jest najczęściej pozbawiony takiego wsparcia (jedyna możliwość to inny spokrewniony szaman).

przypadkach. Jest wręcz przeciwnie — Indianie poświęcają sporo uwagi i energii na to, aby część relacji z zewnętrzem była długotrwała, wielorazowa i odbywała się pod ich kontrolą. Ten rodzaj relacji określa się mianem oswajania / udomawiania (familiaryzacji) (zob. Fausto 2006, 2007). Polega ona na takiej niepełnej transformacji obcego bytu, która likwiduje zagrożenie z jego strony, ale utrzymuje jego obcość, albowiem to ona jest przyczyną, dla której relacja jest utrzymywana. Obcy, który staje się swoim, staje się bezwartościowy. Jest on więc bezpiecznym dostarczycielem pożądanych dóbr ze świata zewnętrznego, czymś na kształt oswojonego drapieżnika. Przykładem takiej sytuacji może być metyski nauczyciel, który żyje w indiańskiej osadzie, je to, co Indianie E'ñepá, ubiera się jak oni, spędza z nimi czas, żeni się z Indianką, ale jednocześnie zachowuje to, co dla E'ñepá wartościowe — cały czas uczy w szkole indiańskie dzieci i okresowo podróżuje do świata zewnętrznego, przywożąc stamtąd rozmaite dobra w postaci paliwa, lekarstw czy narzędzi. Inny przykład, tym razem z drugiego trybu komunikacji, to *janiky'*. Jest to byt, którego doświadcza się po zażyciu określonego rodzaju tytoniu, a więc według kosmowizji euroamerykańskiej — nadnaturalny. Osoba praktykującą wiedzę szamańską stara się nawiązać z nim komunikację (w szerokim, indiańskim znaczeniu), przekonać, aby mówiło doń jej językiem (czyli ludzkim), po to, aby czerpać korzyści z jego mocy (np. zdolności ostrzegania, gdy ktoś się zbliża do szamana). *Janiky'* staje się czymś w rodzaju sojusznika osoby, jego przedłużenia, swego rodzaju wpółudomowionym zwierzęciem, które ciągle krąży wokół swego „pana". Oswajanie nie jest wymianą *stricte* negatywną — niesie ze sobą już pewien rodzaj rekompensaty w postaci szczątkowej opieki i troski osoby nad swoim sojusznikiem.

Ale jest też możliwa relacja pełnego partnerstwa pomiędzy bytami różnych „gatunków", a nie tylko drapieżności. Określić ją można mianem *companionship* (język polski nie oferuje w tym kontekście adekwatnego przekładu; zob. Santos-Granero 2007). Chodzi tu u więź łączącą dwóch towarzyszy, którzy wspólnie czerpią korzyści z jej istnienia. Żaden z nich nie zajmuje pozycji dominującej, obaj wzajemnie sobie pomagają. Coś takiego ma miejsce np. w przypadku relacji szamana z niektórymi bytami doświadczanymi przez niego podczas transu. Z taką osobą szaman nawiązuje, nie bez przeszkód i niebezpieczeństw, osobistą więź podtrzymywaną przez całe życie. Jest to jego towarzysz, ktoś, kto może mu pomóc w sytuacjach krytycznych (np. wyleczenia ciężko chorej osoby), ale w zamian oczekuje też tego samego.

Jak widać, relacje z obcymi bytami mogą przybierać rozmaite formy, a pomiędzy modelowym typem wymiany pozytywnej (kopiowaniem) i modelowym typem wymiany negatywnej (drapieżność) sytuuje się cała masa typów pośrednich relacji, w których partnerzy wymiany zajmują mniej lub bardziej dominujące pozycje.

5. Zakończenie

Pora na krótkie podsumowanie. W interpretacji antropologa uniwersum bytów zasiedlających świat układa się dla E'ñepá w spektrum kategorii uporządkowanych zgodnie z zasadą swój/obcy, wewnętrzny/zewnętrzny oraz rodzajami relacji, jakie Indianie z nimi nawiązują. To spektrum możemy nazwać za Albertem Bruce'em (1985; por. Kelly 2003) przestrzenią społeczno-polityczną, w której przestrzeń jest uporządkowana według kryterium postępującej obcości i zmieniających się typów relacji, jakie *ego* może nawiązać z bytami zaklasyfikowanymi do poszczególnych kategorii (zob. ryc. 1).

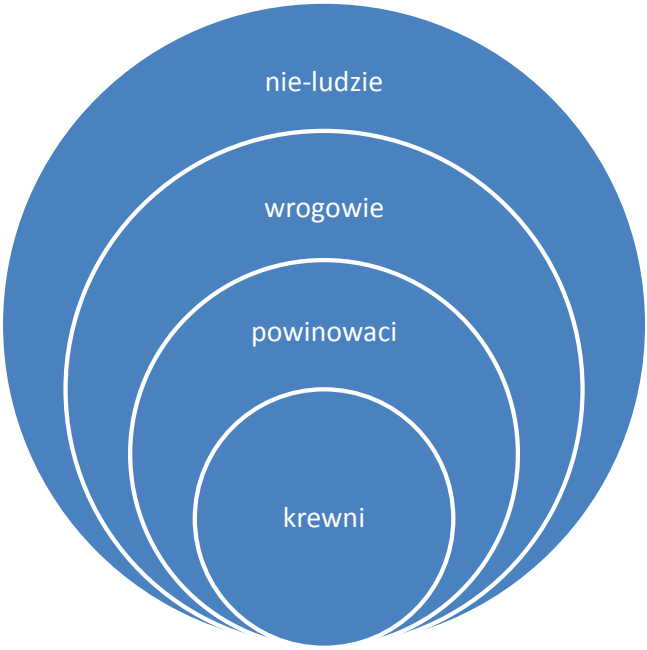
W pierwszej kategorii sytuują się prawdziwi ludzie (*e'ñepá kiñe*), którzy dzielą się na dwie klasy: ludzi podobnych do mnie, tj. krewnych (*e'ñepá piyaka*)[12] oraz ludzi, którzy są odmienni ode mnie, tj. powinowatych (*e'ñepa tunkonana*)[13]. Z tymi pierwszymi *ego* nawiązuje relacje codziennej troski, opieki i dbania o siebie nawzajem, żyje wespół z nimi w tym samym miejscu (wymiana pozytywna, kopiowanie). Z tymi drugimi utrzymuje ograniczone, ale regularne kontakty polegające na zrównoważonej wymianie osób i dóbr. Wśród nich szuka się małżonków, z nimi spotyka w czasie świąt i wzajemnych wizyt (familiaryzacja, oswajanie).

W drugiej kategorii mieszczą się wrogowie (*naarë*). A zatem są to ci ludzie, z którymi łączą *ego* relacje wrogości i ciągłych podejrzeń o szkodzenie. Są to ludzie żyjący niemoralnie, nastawieni na dokonywanie szkody. Szkody te mogą zachodzić zarówno na planie przemocy czysto fizycznej, jak i wyłącznie magicznej — natura ich obu jest jednaka: to drapieżność wojenna polegająca na ograniczonym zagarnianiu (o małej częstotliwości, w dość dobrze

[12] Krewni są podobni do ego, tj. ich perspektywa doświadczania świata i ich ciała są podobne do perspektywy doświadczania świata *ego* i jego ciała. Podobne, lecz nie tożsame. Ideałem indiańskim byłoby żyć w świecie zasiedlonym przez idealne własne kopie, byty tożsame z *ego*, podzielające jego perspektywę i działające zgodnie z jego intencjami. Taka sytuacja jest jednak niemożliwa w społeczności enepa. Osoby są bardziej lub mniej podobne do siebie, ale właśnie dążenie do upodobnienia się, do wytworzenia takiej samej perspektywy, przepaja świat indiański.

[13] Warto dodać, że pokrewieństwo w świecie Indian Amazonii wydaje się bardziej wytwarzane, niż zastane. Jest ono relacją będąca zarazem działaniem społecznym, jak i substancjalnym. Pokrewieństwo tworzy się poprzez akty codziennej troski. W tym znaczeniu nie jest ono więzią biologiczną wyznaczaną przez pochodzenie. Pokrewieństwo jest bardziej aktem wyboru, intencjonalnego działania podmiotu zaświadczanego przez szereg codziennych zachowań nakierowanych na ludzi, którzy są/stają się krewnymi *ego* (zob. np. Gow 1991, 1997, Villaça 2002). Współbieżne z tym zjawisko określa się mianem 'kosubstancjalizmu', tj. sądu wedle którego w ontologii indiańskiej podzielanie tych samych pokarmów, napojów, bliskości cielesnej i emocjonalnej oraz wspólnie wykonywane działań prowadzi do budowania takich samych ciał i w efekcie do tożsamości substancjalnej dwóch jednostek (zob. np. Seeger 1987; Vilaça 2002, 2005).

określonej przestrzeni i w miarę precyzyjnie określonymi wrogami). Wrogość jest tu dobrze zdefiniowaną relacją społeczną pomagającą *ego* w budowaniu jego tożsamości (zob. Descola 2006).



Ryc. 1. Przestrzeń społeczno-polityczna Indian E'ñepá płd. (źródło: opr. własne)

W trzeciej kategorii mieszczą się nie-ludzie, różne „gatunki" bytów, z którymi *ego* nawiązuje całą gamę relacji drapieżności (od czystej drapieżności, poprzez oswajanie/familiaryzację, aż po *companionship*). To ten obszar jest najbardziej niebezpieczny do nawiązywania relacji i związany jest z największym ryzykiem transformacji, ale też w nim sytuują się najbardziej pożądane i niezbędne dobra konieczne do budowania osoby, i w konsekwencji do reprodukcji wspólnoty. Przede wszystkim są to władcy poszczególnych gatunków zwierząt (*yaarï*, *yim*, *ticheñ*) oraz ich dzieci — zwierzęta (*në'na*). To oni są głównymi partnerami E'ñepá w kontaktach z innymi „gatunkami" bytów jako opiekunowie wielu niezbędnych dóbr koniecznych do reprodukcji wspólnoty E'ñepá. W drugiej kolejności są to „biali" (*tattó*), Wenezuelczycy, Amerykanie, wszyscy nie-Indianie, którzy pojawiają się w uniwersum indiańskim. *Tattó* są osobami będącymi zaprzeczeniem prawdziwych E'ñepá. W trzecim rzędzie jest to wiele klas innych bytów będących osobami, z którymi

E'ñepá nawiązują mniej lub bardziej stałe relacje i nie będących ani władcami zwierząt, ani *tattó*. Są to władcy konkretnych miejsc (*yaarï*), byty z czasów mitycznych (*amaná*), zmarli E'ñepá (*moré*), widma (*iñerï*), bóstwa/herosi kulturowi oraz byty pomocnicze szamana (*yaniky*), a także całe spektrum bytów samych niebędących osobami, lecz istniejących niezależnie i wiodących bardziej lub mniej aktywną egzystencję np. wędrujące jaźnie śniących osób (*oyaarï*), odbicia osoby (*marejpë*) lub jej cień (*kochón*).

Poza tą „mapą" mieszczą się byty mało istotne dla ego, z którymi nader rzadko nawiązuje relacje. Wśród nich są całkowicie obcy ludzie (*choconan e'ñepá*), a zatem inne ludy indiańskie, z którymi E'ñepá prawie w ogóle nie budują relacji, jako bytami stojącymi niżej w hierarchii ontologicznej. Nie znają bowiem ani mowy ludzi, ani sposobów budowania siebie i swojej wspólnoty. Metaforycznie można by rzec, że są „wybrakowanymi" ludźmi stanowiącymi bardzo nieudolne kopie prawdziwych ludzi, a od takich „kopii" niczego wartościowego nie sposób uzyskać.

Oczywiście cały powyższy schemat jest tylko mocno uproszczoną, zastygłą formą, wypracowaną na potrzeby antropologicznego tekstu. W rzeczywistości każdy z bytów jest w nim w ciągłym ruchu i w ciągłej przemianie transformuje się z jednej kategorii w drugą. Schemat ten jest zawsze relatywny (czyniony z perspektywy ego), zawsze procesualny i zawsze stopniowalny (skalarny).

Jednak wszystkie te byty, zasiedlające świat E'ñepá, dzielą swoje uniwersum na wnętrze i zewnętrze i dążą do tego, aby jak najdłużej i najpełniej utrzymywać stan bycia osobą, a więc stanu egzystencji bytu, w którym kontroluje on kierunek i formę transformacji, jaka zachodzi w świecie. Krótko mówiąc, osoba tworzy relacje na dwóch płaszczyznach: wewnątrz i na zewnątrz wspólnoty. Pierwszy wymiar dotyczy stosunków pomiędzy osobą a członkami jego wspólnoty (kopiowanie), drugi relacji pomiędzy osobą a bytami innych „gatunków" (drapieżnictwo). Bycie osobą jest archetypem, który próbują realizować wszystkie byty w świecie. Oznacza człowieczeństwo najwyższego stopnia — ideał bycia w świecie.

Literatura

Albert, Bruce 1985, *Temps du sang, temps de cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*, PhD: Université de Paris X.

Anderson Benedict, 1997, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Znak, Kraków.

Boyer Pascal. 1990. *Tradition as Truth and Communication: A Cognitive Description of Traditional Discourse*, Cambridge University Press, Cambridge.

Buliński Tarzycjusz, Ludzie, zwierzęta i inne byty w świecie Indian Amazonii. Wstęp do perspektywizmu, [w:] A. Mica, P. Łuczeczko (red.), *Ludzie i nie-ludzie. Perspektywa socjologiczno-antropologiczna*, Wydawnictwo UG, Gdańsk 2011, s. 89-114

Buliński Tarzycjusz, Kairski Mariusz, *Wiedza terenowa w antropologii: w poszukiwaniu nowego wymiaru badań terenowych*, [w:] T. Buliński, M. Kairski (red.), Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2011, s. 291-333.

Buliński Tarzycjusz, 2012, *Pytanie Raula. Obraz dziecka w kulturze Indian E'ñepá*, „Problemy Wczesnej Edukacji", 3: 49-59.

Descola Philippe, 2006, *Powinowactwo z wyboru. Sojusze małżeńskie, wojna i drapieżność wśród Indian Jívaro*, przeł. F. Rogalski, [w:] T. Buliński, M. Kairski (red.), Sny, trofea, geny i zmarli. „Wojna" w społecznościach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii — przegląd koncepcji antropologicznych, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.

Evans-Pritchard Edward, 2007, *Religia Nuerów*, przeł. K. Baraniecka, M. Olszewski, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty.

Fausto Carlos, 2006, *O wrogach i oswojonych zwierzętach: wojna i szamanizm w Amazonii*, [w:] T. Buliński, M. Kairski (red.), Sny, trofea, geny i zmarli. „Wojna" w społecznościach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii — przegląd koncepcji antropologicznych, przeł. Ł. Krokoszyński, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.

Fausto Carlos, 2007, *Feasting on People. Eating Animals and Humans in Amazonia*, "Current Anthropology", 48(4), s. 497-529.

Fausto Carlos, 2008, *Too many owners: mastery and ownership in Amazonia*, transl. D. Rodgers, "Mana", 4, s. 329-366, selected edition.

Gow Peter, 1991, *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*, Oxford University Press, Oxford.

Gow Peter, 1997, *O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro*, "Mana", 3(2), s. 39-65.

Guriewicz Aron, 1987, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, przeł. Z. Dobrzyniecki, PIW, Warszawa.

Hastrup Kirsten, 2004, *O ugruntowaniu się światów*, przeł. M. Bucholc, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje, t. II, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 87-99.

Hastrup Kirsten, 2008, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

Henley Paul 1982, *The Panare. Tradition and Change on the Amazonian Frontier*, Yale University Press, New Haven.

Henley Paul 1988, *Los e'ñepa*, [w:] J. Lizot (ed.), Los aborígenes de Venezuela, vol. 3, Caracas: Fundación La Salle, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, s. 215-306.

Kairski Mariusz, 2008–2009, *In a World of "Reversed" Bodies: Persons, Non-persons, and People — How the E'ñepá Indians Regard Otherness*, "Ethnologia Polona", 29-30, s. 115-134.

Kairski Mariusz, 2011, *Osoby wielorakie. O sposobach bycia w wieloświecie Indian E'ñepá (Amazonia Wenezuelska)*, [w:] H. Chałasińska (red.), W kręgu problemów ekologii kultury, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, s. 27-41.

Kaniowska Katarzyna, 1999, *Opis — klucz do rozumienia kultury*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Łódź.

Kaniowska Katarzyna, 2009, *Heurystyczna wartość wiedzy antropologicznej*, [w:] A. Pomieciński, S. Sikora (red.), Zanikające granice. Antropologizacja nauki i jej dyskursów, Biblioteka Telgte, Poznań, s. 19-41

Kelly Luciani Jose A. 2001, *Fractalidade e troca de perspectivas*, "Mana", 7(2), s. 95-132

Kelly J. A. 2003, *Relations Within the Health System Among the Yanomami in the Upper Orinoco,* Venezuela*,* PhD thesis, University of Cambridge.

Kempny Marian, 1994, *Antropologia bez dogmatów — teoria społeczna bez iluzji*, IFiS PAN, Warszawa 1994.

Kohn Eduardo, 2007, *How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement*, "American Ethnologist", 34(1), s. 3-24.

Krasnodębski Zdzisław, 1991, *Upadek idei postępu*, PIW, Warszawa.

Ingold Tim, 2003, *Kultura i postrzeganie środowiska*, przeł. G. Pożarlik, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej, t. I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Lagrou Elsje, M. 1998, *Cashinahua Cosmovision: A Perspectival Approach to Identity and Alterity*, Ph.D. thesis, University of St. Andrew.

Lepri I., 2003. *„We Are Not The True People". Notions Of Identity And Otherness Among The Ese ejja Of Northern Bolivia*, Ph.D. London: University Of London.

Lepri I, 2005. *Identidade e alteridade entre os Ese ejja da Bolívia setentrional*, "Mana", 11(2), s. 449-472.

Lima, Tânia Stolze, 1996, *O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi*, "Mana", 2(2), s. 21-47.

Lima Tânia Stolze, 2000, *Towards an ethnographic theory of the distinction between nature and culture in the cosmology of the Juruna tribe*, "Revista Brasileira de Ciências Sociais", 1, s. 43-52.

Lima Tânia Stolze, 2005, *Um peixe olhou para mim. O povo Yudja e a perspectiva*, São Paulo: Editora UNESP.

Santos-Granero Fernando, 2006, *Sensual vitalities: non-corporeal modes of sensing and knowing in native Amazonia*, "Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America", 4(1-2), s. 57-80.

Santos-Granero Fernando, 2007, *Of fear and friendship: Amazonian sociality beyond kinship and affinity*, "Journal of the Royal Anthropological Institute", 13(1), s. 1-18.

Seeger Anthony, da Matta Roberto, Viveiros de Castro Eduardo, 1987, *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*, [w:] J. P de Oliveira Filho (org.), Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil, Marco Zero/UFRJ: Rio de Janeiro.

Vilaça Aparecida M. N., 1992, *Comendo como gente: formas do canibalismo Wari'*, Rio de Janeiro: Ed. Univ. Fed. Rio de Janeiro.

Vilaça Aparecida M. N., 2002, *Making kin out of others in Amazonia*, "Journal Of The Royal Anthropological Institute", 8, s. 347-365.

Vilaça Aparecida M. N., 2005, *Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities*, "Journal Of The Royal Anthropological Institute", 11, s. 445-464.
Vilaça Aparecida M. N., 2006, *Związki pomiędzy kanibalizmem pogrzebowym i wojennym: problem drapieżnictwa*, przeł. B. Pąkowska, [w:] T. Buliński, M. Kairski (red.), Sny, trofea, geny i zmarli. „Wojna" w społecznościach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii — przegląd koncepcji antropologicznych, Poznań: Wydawnictwo UAM.
Vilaça Aparecida M. N. 2006. *Quen somos nós. Os Wari' encontram os brancos*. Rio de Janeiro: Ed. Univ. Fed. Rio de Janeiro.
Viveiros de Castro Eduardo B., 1992, *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*, Chicago, Univ. of Chicago Press.
Viveiros de Castro Eduardo B., 1996, *Images of nature and society in Amazonian ethnology*. "Annual Review of Anthropology", 25, s. 179-200.
Viveiros de Castro Eduardo B., 1998, *Cosmological Deixis And Amerindian Perspectivism*, "Journal Of The Royal Anthropological Institute", 4, s. 469-488.
Viveiros de Castro Eduardo B., 2001, *GUT feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality*, [w:] L. Rival, N. Whitehead (eds.), Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière, Oxford: Oxford University Press, s. 19-43.
Viveiros de Castro Eduardo B., 2002, *A inconstância da alma selvagem (e outros ensaios de antropologia)*, Cosac & Naify, São Paulo.
Viveiros de Castro Eduardo B., 2004, *Exchanging Perspectives. The Transformation Of Objects Into Subjects In Amerindian Ontologies*, "Common Knowledge", 10(3), s. 463-484.

Tarzycjusz Buliński

The Worldview of the E'ñepá (Venezuelan Amazonia)

Abstract

The goal of this paper is to reconstruct the worldview experienced by E'ñepá, an Amerindian tribe inhabiting the Venezuelan Amazonia. Basing on the fieldwork and anthropological literature on the Amazonian region, this paper outlines the rules governing the Amerindian reality, including different beings inhabiting it and the relationships between them.

Keywords: E'ñepá Amerindians, worldview, ethnology, Amerindian perspectivism.